

## HOBBS ET LA CIVILISATION DE L'IMAGINAIRE : ACTUALITE D'UN GESTE CRITIQUE

À l'heure où l'on proclame l'achèvement de la souveraineté (comme fait historique et comme objet de la pensée politique), quelle *actualité* peut-on encore déceler dans le *Léviathan*<sup>1</sup> (1651), ce traité politique fondateur de l'État moderne ? On pourrait argumenter qu'il est toujours utile, pour mieux saisir le présent, de connaître l'univers conceptuel en rupture avec lequel il s'accomplit ; on pourrait également prendre le contre-pied et contester le constat selon lequel l'État moderne est définitivement dépassé. Ce n'est pourtant pas mon propos ici. Je voudrais plutôt souligner l'actualité d'un autre pan de la philosophie politique hobbesienne, plus rarement mis en avant, bien qu'il me semble tout aussi important que sa théorie de l'État : *son travail de critique et de réforme de l'imaginaire de la multitude*. En effet, le problème de la « civilisation » (le passage d'un état de nature à un état « civil ») déborde le cadre juridique du contrat social : il investit la sphère de l'imaginaire collectif pour en faire le socle de toute transformation politique. C'est donc paradoxalement du côté de la théologie hobbesienne que je puise les suggestions les plus pertinentes pour penser les mutations politiques de notre temps.

### Mort du « dieu mortel »

Hobbes nous avait prévenu : son Léviathan était un dieu *mortel*<sup>2</sup>. À observer la réflexion politique actuelle, il semble bien qu'il faille y lire

---

<sup>1</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. par G. Mairet, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000.

<sup>2</sup> *Ibidem*, chapitre 17, p. 288 : « Telle est la génération de ce grand Léviathan, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense ».

l'annonce officielle de son décès. Qu'ils proclament l'achèvement de la souveraineté<sup>3</sup>, qu'ils déclarent l'avènement de l'Empire<sup>4</sup>, ou qu'ils appellent de leurs vœux la constitution d'un État européen post-national<sup>5</sup>, nombreux sont les auteurs de ce début du 21<sup>e</sup> siècle à diagnostiquer la fin de cette figure politique dominante qu'a été l'État moderne, dont ils attribuent la paternité à Hobbes. Bien sûr, lorsque Hobbes évoquait lui-même le caractère mortel du Léviathan, il ne pensait pas à la *forme* politique de la souveraineté, mais bien à la finitude intrinsèque de chaque État-nation particulier, dont la survie dépendait de sa capacité à réprimer la guerre extérieure ou intérieure. Au sens où je l'entends ici, la « mort du Léviathan » concerne plutôt la viabilité d'un *concept* politique (l'État moderne) et soulève au passage la question de ses effets pratiques : ce concept peut-il encore prétendre décrire le réel ? Est-il encore producteur de liberté ? L'a-t-il jamais été ?

Les réponses à ces questions dépendent évidemment du contexte dans lequel elles sont posées : c'est la mondialisation dans ses dernières phases et la construction de l'unité européenne au sein de cet espace global qui conditionnent aujourd'hui le renouvellement des paradigmes politiques. Ce n'est certes pas la première fois que l'État moderne, incarné dans les États-nations européens, est confronté à la question de la mondialisation : Kant et Hegel, à leur époque, avaient tenté de penser, dans des termes hobbesiens, un « ordre » international que Hobbes se refusait quant à lui à concevoir. Pour réguler les relations entre les États, on se référait alors à l'idéal de *paix* perpétuelle d'un « État cosmopolitique universel »<sup>6</sup> ou à la *guerre* comme moteur de l'Esprit du monde<sup>7</sup>.

Mais il semblerait qu'aujourd'hui, face à la perte de pouvoir des États nations et à l'émergence d'instances supranationales de plus en plus influentes sur la vie des citoyens, il faille cette fois redéfinir le pouvoir – et ce qui lui résiste – *en dehors du cadre hobbesien*.

Ainsi Jean-Marc Ferry pense-t-il l'« État européen » comme un État post-national et « post-conventionnel »<sup>8</sup>, c'est-à-dire non plus comme une autorité publique monopolisant la souveraineté interne et externe sur un mode téléologique (que ce soit sous forme nationale ou supranationale), mais comme un État trouvant sa raison d'être dans « l'élément propre à fixer et à

---

<sup>3</sup> Gérard Mairet, *La fable du monde. Enquête philosophique sur la liberté de notre temps*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2005.

<sup>4</sup> Antonio Negri & Michael Hardt, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>5</sup> Jean-Marc Ferry, *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2000.

<sup>6</sup> Emmanuel Kant, *Le conflit des facultés* (1798), trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1988.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Principes de philosophie du droit* (1821), trad. par J.F. Kervégan, Paris, Vrin, 1998.

<sup>8</sup> Empruntant cette terminologie à Jürgen Habermas (*Après l'État-nation : une nouvelle constellation*, trad. par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998).

stabiliser l'aspiration à une autonomie démocratique qu'il s'agit de rendre crédible. C'est la condition à laquelle seulement la citoyenneté européenne ne sera pas un mythe »<sup>9</sup>. Gérard Mairet théorise quant à lui l'« achèvement » de la souveraineté moderne européenne : si le paradigme hobbesien de l'État moderne a convenu pendant près de quatre siècles, il ne constitue plus un modèle pertinent pour penser une union des peuples fondée désormais sur la paix. Davantage : il a cessé de produire des effets de liberté dans le monde. Il s'agit donc maintenant de reprendre à nouveaux frais le problème constitutif de la philosophie politique, à savoir les conditions de la vie libre, et de se demander : « quelle moralité nouvelle, autre que la souveraineté, inventer pour des peuples européens qui, faute de pouvoir encore se faire la guerre, se sont du coup, sans autre projet, abandonnées au marché ? »<sup>10</sup>.

Antonio Negri va plus loin que Mairet dans son jugement : la souveraineté n'a jamais pu produire de la liberté, car son principe même (un pouvoir posé comme une hypostase aliénante) s'oppose à la libre organisation de la multitude en démocratie, seule liberté véritable. Tout comme à la modernité le *Léviathan* a produit les bases conceptuelles de l'État-nation européen, de même il s'agit maintenant, à l'aube de la post-modernité, d'« identifier une nouvelle forme de souveraineté globale, l'Empire », et de comprendre « la nature de la composition de la classe globale, la multitude », dont toute la puissance tend vers le dépassement de la souveraineté impériale<sup>11</sup>. Ce n'est qu'en dépassant le cadre de la souveraineté (nationale *et* impériale) que l'on parviendra à penser et à produire une démocratie digne de ce nom : « (...) Le souverain unitaire est plus que jamais superflu. Non seulement la souveraineté ne constitue plus le terrain exclusif de la politique, mais la multitude la bannit hors de la politique. C'est lorsque la multitude est finalement capable de se gouverner elle-même que la démocratie devient possible »<sup>12</sup>. L'avènement de la démocratie post-moderne présuppose donc la mort du « dieu mortel ».

## Le problème du commun

Face à ce constat d'inefficience théorique et pratique du concept moderne d'État-nation, la pensée politique contemporaine s'efforce de produire de nouveaux concepts aptes à donner un sens aux mutations actuelles du politique. Bien que le contexte ait changé, la question à laquelle

---

<sup>9</sup> Jean-Marc Ferry, *La question de l'État européen*, op. cit., p. 283.

<sup>10</sup> Gérard Mairet, *La fable du monde. Enquête philosophique sur la liberté de notre temps*, op. cit., quatrième de couverture.

<sup>11</sup> Antonio Negri & Michael Hardt, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, op. cit., p. 11.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 386.

ces auteurs tentent de répondre est au fond toujours celle de Hobbes : *comment peut-on parvenir à se civiliser ?* Comment peut-on échapper à la barbarie symbolisée par l'état de nature ? Quels artifices doit-on mettre en place, nous les hommes, pour canaliser notre propre violence ? Sans entrer ici dans le détail des réponses apportées à ces questions fondamentales de la philosophie politique – ce n'est pas l'objet de mon propos – je me contenterai de souligner un point commun aux trois auteurs évoqués plus haut.

Le rejet de la notion moderne de *souveraineté*, entendue comme pouvoir vertical exercé sur un territoire défini par un organe central détenant le monopole de la violence légitime, entraîne celui de son corrélat, le *peuple*, comme masse homogène passive, dont toute la fonction politique consiste à autoriser sa représentation par le souverain. Ces auteurs sont dès lors amenés à repenser l'antagonisme entre peuple et multitude, cette « hydre à mille têtes » qui fascinait et terrorisait tant Hobbes, et à recréer de nouveaux sujets politiques, tels que l'« humanité européenne » (Mairet, Ferry), la « multitude civile » (Mairet) ou tout simplement la « multitude », entendue ici dans un sens renouvelé (Negri). Ces sujets sont les acteurs véritables de la démocratie en devenir dans l'espace européen, voire dans l'espace mondial.

Toute la difficulté de cette réflexion qui tend à prendre en compte le multiple et la différence<sup>13</sup> consiste à penser dans le même temps la *diversité* propre à la multitude (en tant que celle-ci ne se réduit justement pas à un peuple) et *l'union*, par opposition à l'unité présumée de l'État national ou, pire encore, à toute uniformisation totalitaire. Pour unir les citoyens européens (ou les citoyens mondiaux, en ce qui concerne Negri), il s'agit de parier sur le *commun*, c'est-à-dire non pas seulement sur une législation commune imposée de l'extérieur, mais sur la possibilité d'un *esprit commun*, qu'il soit entendu comme « moralité » propre à l'humanité européenne (Mairet), comme « communauté morale post-nationale » née d'une « culture politique partagée » (Ferry) ou encore comme ensemble de projets politiques communs basés sur un « amour » de type politique (Negri). Ce n'est en effet plus le souverain tout-puissant qui impose de l'extérieur l'unité à une masse informe, mais bien la propagation horizontale, à l'intérieur de la multitude, d'un « esprit » qui agit comme ciment social et base réelle de la puissance collective. Ce commun n'exclut nullement les différences : au contraire, il comporte nécessairement une dimension d'ouverture vis-à-vis de toutes les singularités, née de l'expérience historique des guerres entre nations (« La nouvelle science fondée sur le commun n'implique aucune unification de la multitude ni une quelconque subordination de ses différences. La multitude

---

<sup>13</sup> Cette problématique, récurrente dans les œuvres de Deleuze, Foucault et Derrida, ressurgit dans la pensée politique contemporaine, où elle se voit appliquée à la question concrète de la formation d'une citoyenneté européenne ou mondiale.

est composée de différences radicales, de singularités dont l'unité ne peut jamais prendre la forme d'une synthèse »<sup>14</sup>).

Mais, selon ces auteurs, ce « commun » reste à construire ou doit encore s'affirmer dans l'histoire si l'Europe (ou le monde) doit être extraite de l'état de nature où elle se trouve encore, et il requiert pour cela une nouvelle « fable », c'est-à-dire un nouveau récit constitutif de notre post-modernité.

## Par-delà la souveraineté

Le bref coup de sonde opéré ici dans la pensée politique contemporaine me mène à reformuler la question de l'actualité du *Léviathan*. Les réactions contemporaines à ce texte me suggèrent en effet deux remarques. La première prend la forme d'une simple interrogation ; la seconde tend à réhabiliter un aspect moins connu du philosophe anglais susceptible d'apporter une contribution à la problématique du « commun ».

Ma première remarque porte sur la lecture de la modernité en terme de souveraineté. Peut-on véritablement faire de ce concept l'outil central de la pensée politique moderne ? Une telle lecture ne conditionne-t-elle pas démesurément la compréhension de l'histoire moderne, et n'empêche-t-elle pas de tourner le regard vers d'autres réalités politiques ?<sup>15</sup> D'autre part, à force d'affirmer la domination de ce paradigme théorique, n'oublie-t-on pas de prendre en compte les acquis d'autres traditions plus souterraines, mais néanmoins tout aussi pertinentes dans leur volonté d'explication du réel, et peut-être davantage productrices de liberté ? Autrement dit, à trop se focaliser sur la théorie légicentriste du contrat et de la souveraineté, ne perd-t-on pas de vue d'autres approches du phénomène politique capables de fournir aujourd'hui encore des ressources non négligeables pour la pensée politique ?

Ainsi Spinoza constitue-t-il une alternative intéressante à Hobbes en ce qui concerne précisément la question de la multitude et de la démocratie. À l'aube de la modernité, Spinoza parvient en effet à penser la communauté politique sans se référer à la notion de contrat (dans le *Traité politique*<sup>16</sup> du moins), mais en se basant sur une théorie des affects qui met en scène des

---

<sup>14</sup> Antonio Negri & Michael Hardt, *Multitude*, op. cit., p. 401.

<sup>15</sup> Foucault, par exemple, produit une analyse des dispositifs de contrôle et de redressement des corps propres aux sociétés disciplinaires dans le cadre d'une conception de la politique moderne en terme de « gouvernementalité » et non plus de souveraineté (« La gouvernementalité », cours au collège de France, 1977-1978 : « Sécurité, territoire, population », 4<sup>ème</sup> leçon, 1<sup>er</sup> février 1978, publié dans *Dits et écrits 1954-1988*, Vol. II, Paris, Gallimard, 2001).

<sup>16</sup> Spinoza, *Traité politique*, trad. par C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

cycles passionnels entraînant coopération ou concurrence<sup>17</sup>. Par un processus d'imitation des affects<sup>18</sup>, les individus produisent dès l'état de nature des liens sociaux qui constituent la genèse de l'État politique. Bien canalisés par des institutions rationnellement conçues, ces cycles passionnels peuvent se stabiliser dans une vie politique pacifiée. Partant de la multitude et de ses affects, et évitant de faire appel à tout intermédiaire transcendant, la théorie politique spinozienne aboutit à une pensée de la démocratie comme épanouissement de la puissance collective, qui constitue une réelle alternative à la pensée du contrat social.

Si cette première remarque me semble valoir pour la lecture de la modernité effectuée par Mairé, ce n'est certes pas à Negri qu'il faut rappeler la pertinence de Spinoza, lui qui fut un des premiers à se pencher sur ce concept de multitude comme un puissant antidote contre la pensée « mystifiante » de Hobbes<sup>19</sup>, et qui aujourd'hui encore puise de nombreuses idées à la source du spinozisme. Néanmoins, ma deuxième suggestion, plus développée, s'adresse quant à elle tout autant au philosophe italien qu'à la plupart des commentateurs de Hobbes.

Il me semble en effet que le *Léviathan* lui-même, contrairement à ce qui est souvent affirmé, n'est pas réductible à une théorie de la souveraineté. Je ne remets pas en question l'idée que Hobbes soit un des principaux fondateurs de l'État moderne, mais je pense que le *Léviathan* développe cependant un autre axe, tout aussi politique, qui constitue la fondation *pratique* de la théorie de l'État : celui d'une construction horizontale de la « civilité » par le biais du partage d'un savoir critique et grâce à une revivification de l'imaginaire collectif. Autrement dit, si Hobbes a bel et bien théorisé le pouvoir absolu du Léviathan qui s'exerce verticalement sur le peuple, il a également produit, non pas exactement de façon théorique mais par l'acte même qu'il pose en écrivant le *Léviathan*, une politique horizontale de subjectivation de la multitude détectable « en creux » dans le texte<sup>20</sup>. C'est ce *geste* qui importe pour nous, et qu'il s'agit d'analyser, en tant qu'il peut encore éclairer notre présent.

---

<sup>17</sup> Voir à ce sujet l'analyse d'Alexandre Matheron dans *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

<sup>18</sup> Spinoza, *Éthique*, trad. Par B. Pautrat, Paris, Le Seuil, Points Essais, 1999, Partie III, prop. 27, Scolie.

<sup>19</sup> Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, Pratiques théoriques, 1982.

<sup>20</sup> Je propose ici une sorte de « lecture symptomale » (voir Louis Althusser, *Lire le Capital*, Paris, PUF, Quadrige, 1996, pp. 22-25) du *Léviathan* : je lis en filigranes dans le texte hobbesien une réponse à une question qui n'est nulle part posée explicitement par Hobbes, à savoir la question de l'émancipation intra-imaginaire de la multitude.

## Critique et réforme de l'imaginaire dans le Léviathan

Il s'agit dans un premier temps de déplacer le regard. Plutôt que de ne prendre en considération que les deux premières parties du *Léviathan* (*De l'homme*, *De l'État*), comme c'est très souvent les cas, mon interprétation du « geste » hobbesien porte principalement sur les deux dernières parties (*De l'État chrétien*, *Du Royaume des Ténèbres*), et de manière générale sur tout ce qui touche à sa théologie à l'intérieur de cet ouvrage. Cela suppose donc que je précise le statut de cette théologie.

On a souvent considéré que le recours à la théologie constituait, chez Hobbes comme chez la plupart des auteurs de son époque, un passage obligé de l'argumentation : Hobbes devait justifier ses innovations théoriques par une référence omniprésente au texte sacré comme garant moral de son système politique. Qu'on le considère comme un croyant sincère ou comme un pur hypocrite, que l'on soit ou non convaincu par ses arguments en la matière, c'est cette idée de *légitimation* qui a le plus souvent été mise en avant. Or la thèse que je défends ici est que la théologie hobbesienne joue un rôle bien plus central : derrière un discours en apparence « religieux », Hobbes effectue en réalité un énorme travail de *critique et de réforme de l'imaginaire collectif* de la société. Sous prétexte de simple interprétation de l'Écriture, Hobbes parvient à désigner à ses contemporains les principales illusions dans lesquelles ils vivent et à dénoncer ceux qui en tirent profit, mais également à retravailler ce matériau imaginaire pour en faire une voie d'accès à la nouvelle conception du monde et du politique qu'il tend à instaurer. Dans un moment charnière de l'histoire, Hobbes crée une utopie<sup>21</sup> (une nouvelle forme politique) et pose les conditions idéologiques de réception de celle-ci (un imaginaire délesté des superstitions et favorable à l'État hobbesien).

Je me contenterai d'indiquer les grandes lignes directrices de ce travail. Son contenu importe peu ici, car il n'est pas tant question de réinterpréter le *Léviathan* que de suggérer la portée encore actuelle d'un certain *geste* philosophique.

Le point de départ de la réflexion hobbesienne consiste en la prise en compte de la nature irrationnelle des hommes. Contrairement aux ouvrages politiques précédents de Hobbes<sup>22</sup>, qui s'attachaient surtout à montrer les capacités rationnelles des citoyens, le *Léviathan* reconnaît l'artificialité de la raison et l'effort nécessaire pour la cultiver (chapitre 5 de cet ouvrage) ; dans

---

<sup>21</sup> Voir à ce sujet Richard Tuck, « The civil religion of Thomas Hobbes » in Dunn & Harris, *Hobbes*, Vol. III, op. cit., p. 598.

<sup>22</sup> *Éléments de la loi naturelle et politique* (1640), trad. par D. Weber, Paris, Librairie générale française, Livre de poche, 2003 et *Le citoyen ou les fondements de la politique* (1642), trad. par S. Sorbière, Paris, Garnier-Flammarion, 1982.



le même mouvement, il produit une analyse détaillée des défaillances de la raison : ignorance, crédulité, confusion, superstition, folie, abus de langage, font l'objet de longues dissertations (chapitres 1, 2, 4, 5, 8), qui conditionnent l'ensemble de l'ouvrage. Parce que les hommes vivent avant tout dans l'imagination, c'est-à-dire dans une conception spontanée du monde, basée sur l'opinion, le oui-dire, l'argument d'autorité, les récits et les croyances, toute réforme politique présuppose un profond travail de remaniement de ces productions imaginaires. Or au 17<sup>e</sup> siècle, celles-ci s'ancrent principalement dans la religion. Il s'agit donc avant tout de purger la religion chrétienne des illusions nocives qu'elle véhicule et des peurs irrationnelles qu'elle produit, mais également de la transformer en profondeur pour en faire le tremplin vers une nouvelle appréhension du politique (partie IV).

Pour ce faire, Hobbes procède en plusieurs étapes. Dans une première phase, *critique*, il commence par distinguer la théologie de la science, définissant d'entrée de jeu son objet d'investigation comme un imaginaire (chapitre 7). Il analyse ensuite le phénomène religieux d'un point de vue anthropologique, pour en distinguer les racines psychologiques et les impacts sociologiques et politiques (chapitre 12). S'intéressant plus particulièrement à la religion de l'Angleterre du 17<sup>e</sup> siècle, il propose alors une histoire critique du christianisme, qui met en avant l'historicité de ses dogmes et de ses institutions (chapitres 40, 41, 42). Enfin, il reconstitue la généalogie de toutes les erreurs et illusions qui peuplent la religion chrétienne, pour montrer finalement comment de telles superstitions ont toujours servi les intérêts de quelques-uns au détriment de la communauté toute entière (chapitres 44 à 47).

Dans une seconde phase, de *réappropriation*, Hobbes s'engage sur le terrain de l'imaginaire pour donner sa propre version du christianisme. Maniant finement un double-langage, il propose à la fois – dans une version exotérique – une réforme de la religion chrétienne qui, *via* une nouvelle eschatologie, laisse place à l'autonomie des hommes, et – dans une version ésotérique – une critique radicale de la révélation qui ouvre la voie à la science véritable (partie III). Si Leo Strauss tend à réduire la version exotérique de la théologie hobbesienne à une pure façade censée protéger son auteur de la persécution<sup>23</sup>, je pense quant à moi que ce premier moment de la critique de la religion est véritablement essentiel au discours hobbesien en tant qu'il sert son projet principal : amener la multitude à penser autrement le pouvoir et l'obéissance, non plus dans le cadre d'une politique théologique, mais bien dans celui d'une souveraineté sécularisée. Seule une religion délestée des superstitions et faisant place à la finitude et à l'autonomie des

---

<sup>23</sup> Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Presses Pocket, 1989 et *La critique de la religion chez Hobbes*, trad. par C. Pelluchon, Paris, PUF, 2005.



hommes par rapport à Dieu pouvait être compatible avec une pensée de l'État comme « dieu mortel »<sup>24</sup>.

Contrairement à certains préjugés assez répandus, Hobbes n'est donc pas que le penseur du contrat, du pouvoir, et de la raison, mais aussi de l'histoire, de la multitude et de l'imagination. Dans le *Léviathan*, loin de n'être qu'un théoricien abstrait, Hobbes se plonge dans la réalité de son temps et y imprime sa marque par un acte profondément politique : par la propagation d'un nouveau savoir de l'imaginaire, il entend bien influencer sur la culture de ses contemporains et ainsi les libérer des peurs irrationnelles et des craintes aliénantes qu'elles provoquent<sup>25</sup>. Si ce travail sur l'imaginaire ne peut bien sûr être détaché de la problématique de la sécularisation à la modernité, néanmoins le geste posé par Hobbes dépasse ce contexte historiquement situé. Le philosophe semble nous dire : la « civilisation » des hommes passe d'abord par la culture, avant de s'inscrire dans une législation ou un contrat. Le partage d'un savoir critique à propos des mythes de la société constitue le premier pas vers une réforme politique. Toute utopie exige un travail critique de remise en question de l'imaginaire collectif et de revivification de celui-ci.

## L'imagination en partage

Certes, l'Angleterre du 17<sup>e</sup> siècle dans laquelle se développe la réflexion hobbesienne semble avoir bien peu de rapport avec le monde global d'aujourd'hui. Pourtant, si on y regarde bien, les « superstitions » – au sens large – et les craintes irrationnelles qu'elles suscitent continuent d'être instrumentalisées au profit de quelques-uns<sup>26</sup>. De nombreux vocables théologiques réapparaissent (guerre juste, croisade, forces du mal, ...) et de nouveaux « diables » sont désignés. Face à la recrudescence de fanatismes plus ou moins larvés, certains sont même tentés de jouer les prophètes en prédisant un « choc des civilisations »<sup>27</sup>. Outre ce retour crypté du théologico-politique, notre époque et celle du *Léviathan* se ressemblent encore en un

---

<sup>24</sup> Si la version exotérique est nécessaire dans un but pratique (rendre la multitude « religieuse » réceptive à la théorie de l'État), la version ésotérique joue quant à elle un rôle théorique essentiel : la critique radicale de la religion de Hobbes constitue en effet la condition de possibilité de sa pensée politique (voir à ce sujet l'ouvrage de Leo Strauss, *La critique de la religion chez Hobbes*, op. cit.).

<sup>25</sup> Voir à ce sujet David Johnston, *The rhetoric of Leviathan, Thomas Hobbes and the politics of cultural transformations*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

<sup>26</sup> Voir le « capitalisme de la peur » selon Denis Duclos (« Ces industries florissantes de la peur permanente. Terroristes ou citoyens, tous sous contrôle », *Le Monde diplomatique*, Août 2005, pp. 16-17).

<sup>27</sup> Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000.

point : le sentiment, éprouvé par les penseurs contemporains comme par Hobbes en son temps, que les paradigmes politiques hérités de la tradition ne conviennent plus pour rendre compte du réel et pour produire de la liberté.

Dans pareil contexte, il peut être utile de se souvenir des parties III et IV du *Léviathan* : l'établissement de tout ordre politique nouveau présuppose une critique radicale des dogmes de la société et la revivification de l'imaginaire collectif. La « civilisation » politique, avant d'être un ordre juridico-politique, est le partage d'un imaginaire fécond, libérant, enrichissant. Or celui-ci ne peut être réellement facteur de civilisation et de liberté que s'il est sans cesse interrogé, critiqué, refaçonné. C'est précisément *via* ce processus critique et imaginatif que nous sommes le mieux à mêmes de donner vie au « commun » : si l'on observe le « geste » hobbesien, la production d'un imaginaire commun suppose un double mouvement de *distance* et de *reprise* active vis-à-vis de l'héritage culturel, mouvement qui constitue un réel processus de *subjectivation collective*. À l'inverse du repli communautaire, qui consiste à revendiquer une culture propre pour mieux tracer les frontières de l'entre-soi, la critique de l'imaginaire tend à nous décaler par rapport à nos valeurs, nos coutumes et nos pratiques, jusqu'à nous faire nous sentir étrangers à nous-mêmes ; c'est seulement sur cette base que nous pouvons ensuite nous réapproprier le matériau symbolique pour lui donner un sens nouveau capable de constituer du commun et d'alimenter les forces de changements. Contre tous les discours de légitimation d'une culture contre une autre, il s'agit bien d'identifier les potentiels d'altérité à l'intérieur même de l'identité culturelle. Contre les mythes lénifiants qui se prévalent du « réalisme », il est question de redynamiser le collectif par la production de nouvelles utopies. Cette veine critique et utopique qui anime le *Léviathan* me paraît encore susceptible d'inspirer nos mutations post-modernes.

L'ère de la souveraineté touche probablement à sa fin, mais faut-il le regretter ? Si l'on adopte le pessimisme de Hobbes sur la nature humaine et son scepticisme à l'égard de la démocratie, on peut craindre que la chute de l'État moderne nous replonge dans la barbarie de l'état de nature. La critique et la réforme de l'imaginaire servent chez Hobbes un projet politique bien spécifique : l'établissement d'un pouvoir absolu basé sur le consentement volontaire des individus. Néanmoins, rien ne nous empêche aujourd'hui de reconsidérer le geste critique de Hobbes indépendamment de sa théorie de l'État, et de faire le pari que ce processus de subjectivation collective peut à lui seul, sans l'intervention d'une quelconque transcendance, produire du commun et nourrir nos propres utopies. Tout comme Hobbes parvenait à se passer du dieu immortel, nous nous dispenserions du dieu mortel, dépassant ainsi définitivement le schème de la souveraineté.